

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ “СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
Катедра „История и теория на културата”

Емануил Георгиев Георгиев

Специфика на мистичния опит в средновековната
православна християнска традиция

Автореферат

на ДИСЕРТАЦИЯ

представена за присъждане на
образователна и научна степен „доктор”
по професионално направление 3.1. Социология, антропология и науки за културата
(Теория и история на културата. Теория на религиите)

Научен ръководител: проф. д.ф.н. Калин Янакиев

София, 2016

Дисертационният труд е обсъден и насочен за защита от разширен съвет на катедра „История и теория на културата” при Философски факултет на СУ „Св. Климент Охридски”.

Дисертацията е структурирана в увод, три глави (първата, от които се разделя на три параграфа, втората – на четири, а третата – на два), заключение (изводи), и библиография (от 109 източника на български, английски, руски, гръцки, латински).

Съдържа 156 страници . Публичната защита на дисертационния труд пред научно жури ще се състои на 12.07.2016 година от 17,30 часа в Нова конферентна зала на СУ “Св. Климент Охридски”, сграда Ректорат.

Съдържание на автореферата:

I.	Структура на дисертационния труд	4
II.	Обща характеристика на дисертационния труд	5
	1. Предмет, Цел, задачи	5
	2. Методика на изследването	6
III.	Представяне на дисертационния труд	9
	А. Увод	9
	Б. Първа глава	9
	В. Втора глава	18
	Г. Трета глава	26
	Д. Заключение.....	30
IV.	Заключителна част	30
V.	Публикации	31
VI.	Приноси на дисертационния труд	32
VII.	Служебни данни	33

I. СТРУКТУРА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Увод	3
I. Мистичният език	10
1. Предварителни бележки върху отношението между платонизма и християнството	10
2. Апофатичният метод и мистичният <i>κατάφασις</i>	16
3. Мистическото “безмълвие” и артикулацията на мистичния опит	45
II. Мистичната практика	57
1. Теория и праксис. Мистичните степени	57
2. Аскетизмът	66
3. Мистичният ерос	76
4. Тоталността на мистичния опит. Проблемът за тялото.....	97
III. Мистицизмът и обществото	114
1. Мистицизмът и социалният контекст	114
2. Въпросът за верификацията	129
Заключение	147
Използвана литература	149

ОБЩА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Предмет, цел, задачи

Дисертацията ми представлява концептуална работа, фокусирана върху спецификата на мистичния опит в рамките на средновековната православна традиция. Конкретният фокус е върху парадоксалното съчетаване на личния характер на този мистичен опит, който е непосредствен и уникален и отива отвъд дискурса, от една страна и приемането и признаването на наличие на такъв опит у конкретните хора, от страна на религиозната общност, за която свидетелството на тези мистици има значение. Тази обвързаност с общността позволява и активно действие в нея и за това другия основен фокус на дисертацията е социалното действие на мистиците.

Целта е да се изследва спецификата на православния средновековен мистичния опит от гледна точка отношенията между мистиците и общността: от една страна тези аспекти, които им позволяват да произведат социално и дори политическо действие. От друга страна, от гледна точка на въпроса за верификацията на персоналния (но не и субективен) мистичен опит от страна на общността.

2. Методика

От гледна точка на методологията тук разглеждам мистичния опит от една страна феноменологично, а не като позитивна реалност. Тъй като обаче този феномен ни е достъпен не непосредствено, а чрез текстовете на автори, вписващи се в съответната (в случая средновековната православна) традиция, т.е. принадлежащи на определен културно-исторически контекст, феноменологичният подход тук по необходимост се съчетава с херменевтичния. Стремежът ми е да се опра на една максимално коректна спрямо изследваната тук традиция реконструираща интерпретация, основана на избрани от мен ключови средновековни текстове, посветени на мистичния опит.

В рамките на тва изследване заскобих въпроса за това дали мистичните учения, идващи от различните културно-религиозни традиции, всъщност не се отнасят за едно и също, който въпрос е един от основните мотиви на голяма част от модерните автори, които проявяват интерес към мистицизма. Това беше необходимо доколкото избрах методологически да подхожда към мистичния опит именно като феномен даден ни в рамките на конкретен културно-исторически контекст, а не като позитивна реалност. Същевременно запазих компаративния аспект на изследването, доколкото сравнението на православния средновековен мистицизъм с други мистични традиции позволява да се открият по-ясно собствените му специфики. Същевременно използвам компаративния подход и по отношение на философски и религиозни учения, които съжителстват и се конкурират с православната мистична традиция и се допринесли за артикулирането на собствената му рационална обосновка (като платонизма и гностицизма).

Ползвам литература основно на български, гръцки, латински, английски и руски език (сверявал съм английския превод на френските автори с френския оригинал, който съм посочил в библиографията си). Използвам оригиналните текстове (в превод и в оригинал на гръцки и латински) на фундаментални православни автори, които имат отношение към мистицизма като Климент

Александрийски, Ориген, тримата кападокийци, св. Максим Изповедник, св. Симеон Нови Богослов, св. Григорий Палама, като акцентът е особено на св. Симеон, който един от най-изявените представители на православния мистицизъм и Палама, който има решаващ принос за защитата и официализирането на тази практика във финалния ѝ исихастки вариант, атакуван безрезултатно от антипаламитите. Опирам се и върху интерпретаторската работа на световно значими медиевисти, както на тези, които вече се възприемат, като класици, така и на по-съвременните, като за чуждите автори също ползвам, както наличните преводи, така и оригиналните текстове, които на са превеждани (предимно на английски и руски). Измежду имената трябва да спомена Николай и Владимир Лоски, Сергей Булгаков, Василий Кривошейн, арх. Киприян Керн, Георги Флоровски, Шелдън-Уилямс, Андрю Лоут, Бърнард Макджин, Йоан Майендорф, Александър Шмеман, Джордж Пападимитриу, Калистос Уеър, Цочо Бояджиев, Георги Каприев и Калин Янакиев. Използвал съм и работите на по-малко познати у нас автори, които открих по време на моята работа с библиотечния фонд на Уорбърг институт във Лондон, Великобритания, като напр. Марк Макинтош, както и американския автор Майкъл Селс, който предлага интересен и задълбочен анализ на апофатиката. За сравнителната част (в която най-голям е делът на сравнението с ислямския мистицизъм) съм ползвал текстове на Анри Корбен, Луи Масиньон, Александър Книш, Лори Силвърс, Симеон Евстатиев.

Участието ми в два научни проекта на Центъра за изследване на религиите към СУ („Религиозен текст и социо-културен контекст” и „Религия и публичност”) допринесе много за да развия изследването си, особено в третата му финална част. Работата ми по тези интердисциплинарни проекти, ми помогна да артикулирам концепцията за една своеобразна византийска „протопубличност”, взимаща за отправна точка термина на Хабермас, отнасящ се обаче изцяло до Модерността (по аналогия с ислямската „протопубличност”, за която говори ръководителят на двата проекта доц. Евстатиев, ако и византийския контекст да е различен ислямския поради наличието на църковната институция). Освен това възприех и използваното

в рамките на проекта като обща терминологична база разграничение между „нормативен текст” и „социокултурен контекст”, което се оказва еднакво приложимо към различни културни традиции и дава възможност за по-адекватно сравнение между тях.

По отношение на компаративния подход следва да спомена, че избираемият курс в специалност „културология”, който имах възможността да водя с подкрепата на проф. Янакиев също беше от голяма полза за работата ми. Темата на курса беше „Проблемът за злото в средновековието” и освен православната и западнокристинската традиции, включваше широко разглеждане на платонизма, гностицизма, манихейството, катарството. Някои компоненти от темите, които разработих тогава, заедно с определени мотиви от издадената ми през 2007 г. монография „Проблемът за злото”, впоследствие включих в дисертацията си, най-вече във втората глава на изследването, касаеща мистичната практика, аскетизма, отношението към тялото и към космоса, като отново запазих компаративистката перспектива по отношение на конкурентните на православието дуалистични учения.

III. ПРЕДСТАВЯНЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

В структурно отношение дисертацията се състои от увод, три глави (първата разделяща се на три, втората – на четири и третата – на два параграфа), заключение (изводи) и библиографска справка (използвана литература).

За структурата на текста ми може да се каже, че всяка глава поставя различен акцент, като се стремя да осветля в края на краищата основният проблем на изследването, свързан с отношението между персоналния мистицизъм и общността.

A. Увод

Уводът въвежда в проблематиката, свързана със спецификата на мистичния опит от гледна точка на отношението между мистиците и общността, както и на това между мистичния опит и рационалния дискурс. Посочват се и рамките на компаративния аспект на изследването

B. Първа глава

Първата глава от изследването се отнася до мистичния език. Тук се фокусирам върху рационалната обосновка на един мистичен опит (който сам отива отвъд рационалния дискурс и не е сводим до него) и особено върху апофатиката като връх на рационалното богомислие. Целта е да се покаже, от една страна, защо и как мистицизмът е рационално защитен (именно като отвъддискурсивен и персонален), а от друга как тази рационална защита позволява включване в полето на рационалната полемика и дори на социално-политическото действие.

Първата глава се състои от три параграфа. Първият от тях е въвеждащ и е посветен на предварителни бележки върху отношението между платонизма и християнството. Тъй като апофатичният метод е въведен първо от платониците, се налага да се направят разяснения върху сложните отношения между платонизма и

християнството. Тук псочвам, че, макар платонизмът да повлиява на християнската философия, последната не е епигонска, тъй като в епохата на Късната Античност неоплатонизмът и ортодоксалното християнство са конкуренти за умовете и сърцата на хората. Неоплатониците и християните водят ожесточени спорове, тъй като се разминават по редица фундаментални въпроси, но това не пречи някои платонически мотиви да се интегрират успешно в християнската философия, какъвто е случаят с апофатичният метод. В периода на късната Античност една на друга се противопоставят различни религиозни и/или философски системи, всяка от които предлага цялостна светогледна парадигма. Сред тях като най-влиятелни се отличават ученията на неоплатонизма, гностицизма и християнството, които спорят помежду си, но и се повлияват едно от друго по отношение на артикулацията на собствените си доктрини.

В този параграф сравнявам платонизма и християнството и от гледна точка на социалния им обхват и изяснявам базисната демократичност на християнството, което е важно предварително уточнение от гледна точка на въпроса за характера на отношението между мистиците и общността, за който ще стане дума съвсем експлицитно в последната глава от изследването.

Накрая на този параграф разглеждам по-подробно отношението на християнството към платонизма, което ще бъде от значение за следващия параграф, свързан с апофатиката, както и за анализите, поместени във втората глава, свързана с мистичната практика. Тук става дума за това, че когато християнството се оказва вече широко разпространено в рамките на Римската империя, християните се изправят пред въпроса какво да правят с античното наследство и особено с античната философия като връх на античната висока култура. Предлагат се две основни решения на проблема. Първото е, античната философия да се изостави. Такова виждане поддържа християнския апологет Тертулиан, който противопоставя „Атина на Йерусалим”¹. Според него не бихме могли да получим истински значимо

¹ *Средновековни философи*. Част I. Съставители Цочо Бояджиев и Георги Каприев. Превод Ц. Бояджиев, Г. Каприев, Стела Панайотова, УИ “Св. Климент Охридски”, С. 1994, стр.

знание за Бога, ако Той не ни се бе откровил Сам. Християнският апологет се позовава на думите на св. ап. Павел, който казва, че християнството е „за юдеите съблазън, а за елините *безумство*” (Коринтяни 1:23). Тъй като обаче Бог не може да бъде схванат с ограничените възможности на човешкия ум, е необходимо да се обърнем към Откровението, а веровите истини, които ни се дават в него, звучат твърде парадоксално и дори абсурдно.

Второто предложение за решение на проблема с античното наследство е то да бъде усвоено, като избирателно бъдат усвоени тези моменти, които не противоречат на християнското учение и които дори могат да бъдат полезни за артикулирането на собствената доктрина. Така се полагат основите и на собствено християнската философия. По този път тръгват християнски теолози и философи като Юстин Философ, Климент Александрийски, Ориген и др. Като цяло, вторият вариант на отношение към Античността се налага в Църквата, въпреки че и съображенията на Тертулиан продължават да имат влияние в нея.

Християнството, обаче, не може да приеме някои основни концептуални панели на платонизма като учението за еманациите, предполагащо детерминираност на Твореца да твори, идеята за метемпсихозата (прераждането) и други. Във Византия, където голямата част от античното наследство е запазена през Средновековието византийците отрано започват да си дават ясна сметка, че съществуват редица проблеми, свързани с платонизма и неговото усвояване, проявили се още у автори като Ориген. Затова византийската философия прогресивно се освобождава от неприемливите платонически влияния, като за сметка на това ползва по-активно Аристотел и утвърждава оригиналните християнски моменти. Въпреки, че на цялата византийска традиция може да се гледа като на една постепенно деплатонизиране на Псевдо-Дионисий Ареопагит². Заедно с това, ако и да има такова „деплатонизиране” в ортодоксалната теология и

² Каприев, Георги. „Платонизмът във Византия” в сп. *Християнство и култура*, година VII, бр. 2 (37), София, 2009, стр. 8.

При все това платонизмът се оказва достатъчно жизнен, за да „възкръсне” чак в 15 век, когато византийският платоник Георгий Гемист Плитон (ок. 1360–1452 г.) отново се връща към него и то в езическия му вариант.

философия, все пак се възприемат някои важни платонически концепции и най-вече методи като напр. метода на апофатиката, който ще разгледаме най-напред с оглед на нашето изследване на проблема за отношението между мистиците и обществото, който е обвързан с въпроса за отношението между дискурса и мистичния опит.

Във втория параграф от първата глава на изследването си разглеждам по-внимателно именно апофатичния метод. Започвам хронологически с апофатичния метод, който възхожда към Платон. След това разглеждам апофатичния дискурс и у Аристотел. Занимавам се и с юдейския платоник Филон Александрийски, който свързва апофатиката на средния платонизъм с Бога на Откровението. По-подробно анализирам апофатичния метод у неоплатоника Плотин, у ранните християни и у повличния от Прокъл Псевдо-Дионисий (вече във формата на суперлативната теология). След това привеждам подробен анализ и на св. Максим Исповедник и неговото разбиране за катафазис и апофазис. Накрая разглеждам внимателно ролята на апофатиката у двамата основни противници по време на исихастките спорове – св. Григорий Палама и Варлаам, за да очертая спецификата на мистичното отношение към апофатичния метод, отличаващо го от рационалния агностицизъм (който застъпва лидерът на антипаламитите).

Основните моменти на анализът на апофатиката, предложен тук са следните: Най-напред, всяко о-пред-еление е ограничение. Затова още платонизмът предлага концепцията за един трансцедентен Бог, по отношение на Когото негативните изказвания са най-адекватни. При това неоплатониците вече мислят Божественото (Единното) като трансцендиращо дори и битието. Названието „Отвъдбиващото” не се отнася до нещо, доколкото не полага какво да е нещо, нито казва неговото име. То просто посочва, че е „не-това”

Не само битието ограничава, но и самото именуване³. Със самия акт на именуването, референтът вече е раз-граничен от нещата, които той не е. Напр. името „Сократ” вече раз-граничава референта от всички предмети/обекти, които не

³ Sells, Michael. *Mystical language of unsaying*. University of Chicago Press, Chicago, London 1994, p. 15.

са Сократ. Наименованието „Единно” имплицира наличието на не-Единно, от което първото да се отграничи. Затова дори и наименованията „Сврѣхбитие” и „Единно” не могат да се отнасят до Без-предел-ното (ἀόριστον), тъй като също биха го ограничавали. „Ние се намираме в „арогія”, в агония как да говорим”, казва Плотин, „Ние говорим за неизречимото (οὐ ῥήτου) и, желяейки да го означим, както можем, ние го именуваме” (5.5.6.23-25). „Безпределно”, („Безгранично”/„Безкрайно”) обаче също е име, означение, т.е. о-гранич-аване. Така се изпада в един характерен апофатичен regressus. По този начин апофатическото изказване се самодеконструира. Дори не можем да използваме местоимение тук (напр. „Това”), защото место-име-нието все пак имплицира предишно име като antecedент⁴. Затова може да се каже, че апофатиката предполага една отвореност на референта⁵, т.е. апофатическият изказ в този смисъл е говорене без референция. Апофатичното говорене е едно символично говорене.

Заедно с това апофатиката не може да бъде мислена отделно от катафатиката, доколкото отрицателните изказвания предполагат положителни съждения, на които именно да бъдат отрицания. Не може да има „чисто отрицание”, тъй като всяко отрицание имплицира утвърждение⁶. Ако катафатичния метод работи с утвърдителни изказвания (като напр. „Бог е Благото”), то негативната теология мисли Бог като радикално трансцендентен (напр. „Бог не е Благото”). Не защото Бог е зъл, разбира се, а защото трансцендира дори и Благото и изобщо „се намира” отвъд всякакви положителни определения, които биха могли да се дадат за Него. Затова е необходимо да се имат предвид *едновременно*, в конюнкция (вместо в дизюнкция), и позитивните и негативните определения: „Бог е Благото *и* Бог не е Благото”, при което никоя от двете пропозиции не бива да се взима сама по себе си,

⁴ Sells, Michael. *Mystical language of unsaying*. University of Chicago Press, Chicago, London 1994, p.16.

⁵ Ibidem.

⁶ Papademetriou, George. *Maimonides and Palamas on God*. Holy Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1994, p.

отделно от другата. Тъкмо „двойната пропозиция”⁷ дава смисъла на апофатичното говорене за Божествената трансцендентност. Когато апофатиката, още с Плотин казва, че „Това нито е X, нито е не-X”, тя вече нарушава правилата на Аристотеловата формална логика за непротиворечието и изключеното трето, (съобразно които тези противоположни съждения трябва да се мислят дизюнктивно и не могат да се отричат едновременно и двете). Въпреки това, в този контекст, подобни противоречия не са нелогични. Напротив, съвпадението на противоположностите (*coincidentia oppositōrum*) е *логичен* резултат от референцията към Безпределното. На съвпадението на противоположностите може да се гледа като на „форма на диалектическа логика”, която се изправя срещу „линейната логика на ограничената референция”⁸.

Диалектиката на иманенцията и трансценденцията може да се посочи като първият пример за тази диалектическа логика. „То е отвъд всички неща” е твърдение, което ограничава. Ако *То* („Единното”, „Божественото”) е отвъд всички неща, значи има някакво концептуално „пространство” (на всички неща), от което *То* е изключено и друго концептуално пространство (отвъд всички неща), в което *То* е включено⁹. Всяка от тези пропозиции („То е отвъд всички неща” и „То е във всички неща”), взета сама по себе си, разполага Безпределното в определено концептуално пространство („отвъд” или „във”), което обаче ограничава Безкрайното. По този начин апофатическият ход на мисълта, стремейки се да постигне разбиране за абсолютната трансценденция, трябва да трансцендира дори понятието за изцяло трансцендентното (разбирано като „Това, Коего е отвъд всички неща”). Всяка пропозиция, взета сама по себе си, е вътрешнопротиворечива, аналитично инкохерентна, така че смисълът се поражда от двете (противоположни) пропозиции взети заедно („То е отвъд всички неща” и „то е във всички неща”). Така, в рамките на апофатическото говорене, най-малката семантична единица не е

⁷ Sells, Michael. *Mystical language of unsaying*. University of Chicago Press, Chicago, London 1994, p. 22.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

отделното изречение или единичната пропозиция, а е двойното изречение или двойната пропозиция¹⁰.

При кападокийците, Псевдо-Дионисий и особено св. Симеон Нови Богослов, обаче, немислимото и неизречимо съдържание на мистическия опит се оказва положителния отговор на отрицателното богословие. У св. Максим Изповедник то се изразява с понятието "κατάφασις. То се отнася вече за отвъддискурсивното богопознание, т.е. за над-рационалния опит. Апофатиката все пак остава в рамките на дискурса и на рационалното богопознание, тя при това стои по-високо от катафатиката, която също е в рамките на дискурса и рационалното богомислие. Ако катафатическият метод на богопознание работи с утвърдителни изказвания за Бога, то апофатическият метод се схваща като най-висш, тъкмо защото, работейки с негативни изказвания за Бога, води към разбиране на Неговата абсолютна трансцендентност. Псевдо-Дионисий прави крачка напред, въвеждайки в обръщение споменатата, „суперлативната теология“, така че Бог, да се определя напр. не като Благо (катафатика), не само като не-Благо (апофатика), а като Свръх-Благо (съответно Свръх-Битие и т.н.). Обаче, и двата метода (включително и усъвършенствата суперлативна форма на апофатическия метод) остават в полето на дискурсивното, а рационалният дискурс може да стигне най-много до апофатизма по отношение на Бога (св. Максим говори за ἀλόφασις). По-висша степен от апофазата обаче е катафазис-а (κατάφασις), за който също говори св. Максим Изповедник. Т.е. най-високо все пак стои утвърдението (!), само че това вече е утвърждение отвъд опозицията утвърждение-отрицание (т.е. отвъд дискурса) и не е рационално богопознание, а личен опит за Бога. Т. е. тук става дума не за нещо друго, а именно за мистичния опит.

Доколкото мистицизмът по принцип се стреми не просто към познание, а към единение на човека с Бога, Който, при това, остава съвършено тайнствен, *парадоксалното условие за възможност на всеки мистицизъм е едновременната*

¹⁰ Sells, Michael. *Mystical language of unsaying*. University of Chicago Press, Chicago, London 1994, p. 21.

трансцедентност и иманентност на Бога.

За да очертая собствената специфика на православната мистика, тук вече я разглеждам в компаративен план, като сравнявам ситуацията на паламитския спор между защитаващия мистичния отвъддискурсивен опит Палама и рационалния агностицизъм на Варлаам с аналогична ситуация на разминаване между рационалния агностицизъм в исляма (представен от муатазилите и ашаризма) и суфисткия мистицизъм.

Търсейки собствената християнска и, в частност, православна специфика, посочвам, че фактът, че християнството, разполага с учението за κένωσις (снизхождане на Бога), определя и възможността за θέωσις/deificatio, обуславя и характерния за християнския мистицизъм *христоцентризъм*. Православието, посредством паламизма, фиксира дори терминологично своя отговор на парадоксалното условие за възможност на мистичната практика – Бог е абсолютно непознаваем по същност и същевременно е напълно достъпен за причастност чрез енергиите на същата тази същност. Самият опит като такъв обаче остава несподелим и недискурсивен (което обаче не изключва всяка артикулация).

В третия параграф става дума за това как невъзможността за пълната предаваемост на такъв отвъддискурсивен опит резултира в една много характерна черта на буквално всички мистични учения – а именно – парадоксалността на израза, описващ този несподелим личен опит. От тази гледна точка мълчанието на пръв поглед изглежда най-автентичният жест на всеки мистицизъм. Известна е напр. „мълчаливата проповед“ на един Дзен-учител, а, ако се върнем на православния контекст, можем да си припомним, че самата дума ‘ἥσυχία, означава „безмълвие“). Казано с думите на ранния Витгенщайн: „Това, което изобщо може да се каже, може да се каже ясно; а за това, за което не може да се говори [ясно], трябва да се мълчи.”¹¹

Само че мълчанието само по себе си не е свидетелство за наличието на такъв

¹¹ Витгенщайн, Лудвиг. „Логико-философски трактат“ в: Витгенщайн, Лудвиг. *Избрани съчинения*. София, 1988, с.50.

опит. От позитивистична гледна точка, разбира се, той е напълно неверифицируем, но в рамките на общността, в която има място такова свидетелство – в нашия случай – в християнската общност, той все пак се приема, макар и да е личен, тъй като той може и да е личен, но все пак не е „субективен“. От гледна точка на самите мистици и на тази общност не само че самото мълчание не е достатъчно свидетелство за наличието на подобен опит, но и това наличие не изключва артикулацията – винаги парадоксална, приблизителна и неточна; изказ, който по-скоро насочва, отколкото да изказва. Защото самото съдържание се намира отвъд дискурса.

Както казахме, мистицизмът акцентира на единението с „живия Бог“ *в опита*, претендирайки по този начин да прехожда отвъд дискурса и теоретичните усилия за мислене на Божественото, чиито връх е апофатичното говорене. От една страна самата мистична практика стъпва върху теоретичните постановки на едно рационално апофатично богомислие и мистиците сами прибегват до една тежка теоретизация, когато е необходимо да се защитават. Заедно с това обаче самата апофатична теология не предполага непременно мистична практика, защото може да обоснове и една агностична позиция по отношение на богопознанието. Християнският мистицизъм, обаче, намира именно в сферата на практиката едно позитивно решение, различно от агностичното.

В. Втора глава

Във втората глава очертавам характеристиките на самата мистична практика, спецификата на еротичния ѝ характер, аскетичния подход и същевременно интеграцията на тялото (и тясно свързаното с него позитивно отношене към сътворения космос), което добавя един друг план към разбирането ни за това как се съчетава дистанцията от света със позитивната отвореност към него” (при което се изягва и дуализма).

В първия параграф от втората глава очертавам основните измерения на мистичната практика в една хронологична перспектива, тъй като до идеята за практическото „преживяване на Бога” се стига след известно теоретично развитие. Изяснявам и терминологичното значение между „праксис” и „теория”, още повече, че античното разбиране за $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ не включва само съдържанието, което се влага днес в понятието „теория”. У платониците то обозначава и съзерцанието на Единното, което се намира отвъд битието, т.е. едно апофатическо прехождане отвъд логическия дуализъм. Все пак това е все още твърде умозрителна мистика, въпреки, че тук вече не става дума за линейната логика на непротиворечието, а за една апофатическа диалектика. Понятието $\gamma\nu\omega\sigma\acute{\iota}\varsigma$, което използват гностиците, пък не означава само позитивно рационално познание, а включва и нюанса на интуитивно прозрение. По-късно християнският мистицизъм ще включва и съзерцанието, разбирано обаче като „виждане” на отвъдсетивната светлина и парадоксалното определено като „свр̀хумствено проумяване”, но най-вече практическото преживяване на Божественото присъствие, приемането на Божествените енергии. В началото обаче християнските теолози са все още твърде привързани към идеята на платоническата „мистика” за едно умозрително съзерцание ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) на „Това, което е отвъд битието”, както и до разбирането на гностиците за гносисът.

Климент Александрийски (който е наречен от Левасти, „основателят на християнския мистицизъм”¹²), въвежда прилагателното „мистичен” и наречието „мистично” в християнската литература. Александрийският теолог разглежда „истинския $\gamma\upsilon\omega\tilde{\sigma}\iota\varsigma$ ” като фундаментален за живота на Църквата. Както стана дума, Климент осъществява адоптиране на средноплатоническата апофатика, но също и на платоническата идея за $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ (като съзерцание на Бог). Макар неговото богомислие да се основава на Писанието, той се изразява на езика на гръцката философия. Климент дава отговор на гностицизма, чиито привърженици по негово време спорят усилено с православните. Оказва голямо влияние върху Ориген.

Още преди него Юстин, който също е силно платонизиращ автор, изхождайки от християнски позиции, смята че платониците грешат относно божествената природа на душата. Климент също апропира платонически теми като тази за непознаваемостта на божественото (апофатичната линия), концепцията за визията или съзерцанието. Заедно с това, подобно на гностиците, приема идеята за *deificatio*, но, в отлика от платонико-гностическата линия, при него душата не е божествена по природа, а постигането на $\gamma\upsilon\omega\tilde{\sigma}\iota\varsigma$ -а не се мисли като необходимо условие за спасението. За разлика от валентинианите, Климент приема, че всички души имат потенциал за обожение, а $\gamma\upsilon\omega\tilde{\sigma}\iota\varsigma$ -ът не е норма в сотериологичен план. Въпреки, че Климент подлага на сериозна критика гностицизма, в някои пунктове той е твърде близо до него. Не без основание Климентовата теология понякога бива определяна като „модифициран езотеризъм”, тъй като учението му се характеризира с известна противоречивост. От една страна Климент поддържа идеята за превъзходство на гностика над обикновения вярващ (и дори говори за „истинска Църква” в рамките на Църквата). От друга страна се приема, че всички вярващи могат да бъдат спасени, макар че ще получат различна награда, т.е. все пак вярата, а не $\gamma\upsilon\omega\tilde{\sigma}\iota\varsigma$ -ът е ключът към спасението. При това под $\gamma\upsilon\omega\tilde{\sigma}\iota\varsigma$ не се разбира

¹² Цит. по Louth, Andrew. *The origins of Christian mystical tradition. From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford 1981, p. Лоут също смята, че определението „отива твърде далеч” (“goes too far”). Idem.

някакво ново и скрито съдържание, както е у гностиците, а самия дар на Изкупителя. Любовта обаче стои по-високо от γνῶσις-а. Според Климент знанието се прибавя към вярата, а любовта – към знанието. Същевременно последните две се мислят в реципрочно отношение: любовта е съвършена в γνῶσις-а, а γνῶσις-ът е изпълнен в любовта. Така се въвеждат две диади: разум – вяра, и просветено знание(γνῶσις/intellectus) – любов (ἔρος, ἀγάπη).

Необходимо е обаче да се има предвид, че понятието γνῶσις у Климент Александрийски включва както значението на духовно тълкувание на Писанието, така и на морална практика; както на теологическо демонстриране, така и на мистично съзерцание. Гностикът всъщност постига съзерцание на Бога (θεωρία Θεού), което обаче не означава неразлично единство.

Тази θεωρία представлява постепенен процес и тук Климент въвежда мотива за мистичните степени. Той говори за два пътя: първият е този на ἀπάθεια-та – безстрастието (понятие, взаймствано от античните стоици). Вторият е θεολοίεσις – дара на обожението. В този контекст от голямо значение е терминологичното разграничение между θεωρία и πράξις (theoria и praxis). Както казахме, в Античността под θεωρία се разбира както научната теоретизация, така и съзерцанието на Божествения свят в опозиция на πράξις-а, който се схваща като политическа активност. Неоплатониците разбират под θεωρία предимно съзерцателното единство с първия принцип. Християните (като Климент Александрийски и Ориген) свързват πράξις с любовта към ближния (ἀγάπη). Християнството предполага съчетаване на двете: съзерцание и спазване на предписанията, т.е. нравствено усъвършенстване. На най-висшето равнище се разполага обожението, при което човек става като Бог, без да става идентичен с Него, тъй като Климент застъпва едно апофатическо виждане, повлияно от Средния платонизъм, утвърждаващо радикалната трансцендентност на Първия принцип, непознаваемостта и неизразимостта на Бог. Иначе александрийският теолог е несистематичен, повлиян е от езотеризма на гностиците и от интелектуализма на платониците. Тези влияния се откриват и у Климентовия ученик Ориген.

Въпреки прекомерната (от гледна точка на ортодоксията) зависимост на Ориген от платонизма, той все пак остава християнски автор, който в много голяма степен се опира на Откровението. Тук той сериозно се различава от езическите автори, макар и да е учил при големия платонически учител Аманий Сакас, при когото се е обучавал също и Плотин (но за разлика от Юстин Философ и Климент Александрийски, които, преди да се конвертират към християнството, са езически платоници, Ориген учи при Аманий Сакас, бидейки вече християнин). В този смисъл Ориген вече се занимава с един открояващ се и действащ в историята жив Бог, отличаващ се достатъчно от този, който ни дава абстрактното понятие за божественост на неоплатониците („богът на философите”) и неслучайно александрийският богослов се ангажира в голяма степен с екзегетика. (Ще припомним, че първият, още предхристиянски опит за свързване на платоническото философстване за божественото с Бога на Откровението предприема юдейският платоник Филон Александрийски).

Ориген е един от теолозите, които поставят началото на голямата традиция на мистично тълкуване на еротичното съдържание на „Песен на песните”. Иполит, който още преди Ориген предлага тълкуване на тази старозаветна книга, интерпретира описанието на любовното отношение между Невестата и Жениха като отнасящо се до връзката между Христос и Църквата, т.е. при него еклесиологическата интерпретация е доминираща (твърде вероятно е този автор да се опира на предходни равински интерпретации, виждащи „Песен на песните” като изразяваща връзката между Бог и Израил)¹³. Тълкуване в термините на Христос и индивидуалната душа се среща рядко у Иполит¹⁴. Ориген, напротив, интерпретира тази еротична връзка предимно като отнасяща се до единението на душата със Словото (без това тълкуване да е напълно изолирано от темата за връзката между Христос и Църквата)¹⁵.

¹³ Louth, Andrew. *The origins of Christian mystical tradition. From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford 1981, p. 55.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

Във втория параграф от втората глава на изследването си разглеждам аскетизма. Изяснявам, че макар мистичната практика обикновено се свързва с аскетизма, който сам по себе си не е *differentia specifica* на християнството, макар че християнският аскетизъм има своя собствена специфика, както и православният аскетизъм има специфика спрямо другите форми на християнски аскетизъм. Заедно с това нехристиянските практики също представляват достатъчно различаващи се помежду форми на аскетизъм, доколкото те спомагат за постигането и на различни крайни цели, надхвърлящи самото морално усъвършенстване¹⁶. Християнското и в частност православното разбиране за същността, функцията и целите на аскесиса се формира след известно развитие, в хода на което православните автори постепенно успяват го освободят от онези платонически предпоставки, които не отговарят на ортодоксалните разбирания, но които са залегнали в ранните форми на християнски аскетизъм (срещати се у Ориген и Евагрий).

Въпреки това, все пак удържаме, че възможността за мистичен опит не е резервирана само за аскетите. Макар че св. ап. Петър е бил женен, у християните няма, и не може да има, никакво съмнение, че той е имал мистичен опит. Не само това, но тъкмо *брачната* образност е особено характерна за християнския мистицизъм (както впрочем и за други форми на мистика).

В третия параграф се фокусирам върху еротичния характер на мистицизма. Мистичният опит, който претендира да надхвърля рационалното усилие, не представлява интелектуален процес, а еротичен екстаз. Християнският мистицизъм най-често използва думата „ἐρως“ вместо „αγάπη“. Тук мистиците се съобразяват с една дълга традиция, възхождаща към Платон. В този параграф разглеждам подробно ероса у Платон като понятие, предполагащо една динамика, но

¹⁶ Напр. йогинът се стреми към освобождаване от кръга на преражданията (самсара) посредством отделяне на чистото съзнание (поруша) от материалния принцип (пракрити), адептът на веданта се стреми към сливане на атман (индивидуалната „душа“) с Брахман (Божествения „дух“), будистът цели освобождаване от самсара, посредством пълното разтваряне на илюзорния индивидуален Аз в Шуня (Пустотата), платоникът се стреми към завръщане на душата към първоначалното ѝ състояние на безметежно съзерцание на Единното (το ἕν), посредством освобождаване от тялото, ислямският суфи се стреми към единение с Аллах и т.н.

отвеждащо до едно съвършено статично положение на душата, съзерцаваща света на вечните и неизменни ейдоси, което е и крайната цел на еротичното стремление.

Мистичният ерос у православните, обаче, за разлика от този на платониците, няма само функцията да отведе човека към целта и постигането на такова оптимално статично състояние. Изглежда византийците са способни да мислят динамиката в позитивен смисъл. Тъй като единението с Бога представлява енергиен обмен, следващ от еротичното устремяване на личността на мистика към съвършената Личност и на снизхождането на последната към тази на несъвършения човек. Това са динамични лични отношения. По мистичен начин, удовлетворението е тъкмо в вечно „продължаващото“, динамично единение, така както човекът едновременно става напълно причастен на Божественото (чрез енергиите), и заедно с това Бог остава съвършено *тайнствен* за него. В обожанието Бог е радикално иманентен, но остава все пак и съвършено трансцендентен.

Посочвам като пример за сравнение в западната традиция св. Бернар от Клерво, който говори за степените на любовта и следва традицията на тълкуване на еротичната „Песен на песните“ в мистичен ключ. Посочвам паралелите, свързани с централната роля на любовта (като отношение между личности) в християнството изобщо, отличаваща го от концепцията за единение с абстрактната божествена същност на платонизма. Посочвам и православната специфика спрямо западната традиция по две линии. Първо, във връзка с това, че още със св. Симеон Нови Богослов у православните мистици става дума не само за екстаз, но за „едно непрестанно възрастване на Божествената светлина у човека и второ, във връзка с терминологичната фиксация, отнасяща се до термина „енергия“, неприемлива за западната теология, поне доколкото последната се опира на томизма.

Тук разглеждам в сравнителен и у други мистични традиции като тази на ислямския суфизъм, където мотива за еротичното възхождение и образът на Влюбения също се срещат. Посочвам конкретни примери за ислямски мистични текстове, в които те се намират и посочвам сходствата с християнските. Търсейки, обаче, собствената специфика на православния мистицизъм, в края на краищата,

достигам до извода, че учението въплъщението и троичността, обуславящи централната роля на любовта в християнството отличават християнския мистицизъм. Към това в правослвен контекст отново се добавя и терминологичната фиксация, чрез термина „енергия” (Божествената енергия, която е достъпна за причастност за човека).

В мистичната практика, имаща характера на еротично възхождение Божествената светлина преобразява *целия човек*, (както напр. се подчертава у св. Симеон Нови Богослов), а не някоя от неговите способности, като умствената или сетивната, въпреки че тази светлина трансцендира тези способности и собствено не е нито умствена, нито сетивна и при все, че се подчертава също, че тъкмо умът е “сетивото”, с което тя се съзерцава.

В четвъртия параграф разглеждам темата за ролята на тялото. Разглеждам отново в хронологичен порядък най-напред Платон и следващата го платоническа и неоплатоническа антропология, negliжираща тялото за сметка на душата и съответно духа (в трихотомичната перспектива на неоплатониците), в контекста на платоническото разбиране за единение с Божественото (ἕνωσις). Посочвам и връзката с платоническата метафизическа теория на еманациите. След това разглеждам внимателно и антропологическите възгледи на платонизиращите раннохристиянски автори като Климент Александрийски, Ориген (на когото се спирам по-подробно), Евагрий Понтийски Григорий Нисийски, отново във връзка с мистичната практика. След това очертавам собствено православно позитивен възглед за тялото като онтологическо благо, в контекста на прогресивно деплатонизиращата се византийска традиция и отново от гледна точка на импликациите на християнската антропология в опита на мистиците. В по-завършената форма на мистицизъм у св. Симеон Нови Богослов и исихастите, защитени от св. Григорий Палама тялото е интегрирано и даже става дума за психофизически практики (външно наподобяващи подобните практики в далекоизточните култури, но опиращи се на различна онтология и сотерология). Разглеждам православно разбиране за ролята на тялото и в сравнение с

разбирането на дуалистичните учения (гностицизма, манихейството, богомилството, катарството), които поддържат един негативен възглед за тялото и космоса, опиращи се обаче на различни метафизични и онтологически предпоставки от тези на платонизма (идеята за злия демиург).

Въпросът за положителното отношение към телесността е пряко свързан с отношението към материалния космос въобще, но също и към „света“, който аскетите са напуснали, т. е. към социума като цяло. Това помага да разберем предпоставките за едно активно присъствие на мистиците в социално-политическата сфера.

Трета глава

В третата глава на изследването вече става дума съвсем експлицитно за отношението между персоналния мистичен опит и общността, като го разглеждам в два различни, но взаимно допълващи се плана: първо, от гледна точка на активното влияние на самите мистици върху общността, което има не само социален, но дори и политически аспект и второ, от гледна точка на рецепцията на мистицизма от цялата общност, която го легитимира, като посочвам определени критерии за верификация, които са валидни в рамките на самата тази общност на православните християни. Участието ми в два научни проекти на Центъра за изследване на религиите към СУ („Религиозен текст и социо-културен контекст” и „Религия и публичност”) допринесе за това да развия тази част от изследването си.

В първия параграф от третата глава се разглежда най-напред влиянието на мистиците върху общността. Макар понякога да минават в опозиция спрямо господстващата интерпретация, мистиците, не се намират непременно в маргинално положение, тъй като ги легитимира претенцията на мистицизма за връщане на автентичното духовно значение на нормативния текст, съчетано със запазване на вярност към на традицията. Въпреки персоналния характер на мистичния си опит, те могат да произвеждат социално (и дори политическо) действие, така че да превърнат своята интерпретация в доминираща, както се случва с паламизма като рационална богословско-философска защита на исихастката мистична практика. Така в крайна сметка във Византия исихазмът успява да се „официализира” и да стане елемент от господстващата интерпретация на нормативния религиозен текст.

Тук разглеждам развитието на исихасткия спор като емблематичен пример за наличието на някакъв вид „публичност” в рамките на средновековното общество, както и за начина, по който функционира. В своята работа разбирам под „публичност” и „публична сфера” като „функциониращо по комуникативен път пространство между обществото и държавата”. Изследването на проблема за публичността във всички случаи трябва да отчете теорията за публичността на

Юрген Хабермас, според която отношенията между „жизнените светове“ се опосредстват от гражданското общество и функциониращата на неговата основа публичност. Според мен може да се говори за подобна, макар и предмодерна и несекуларна „публичност“ във Византия и ние ще използваме условния термин „прото-публичност“, за да я обозначим, тъй като тя, разбира се, се различава достатъчно от „публичността“, такава каквато я разбира Хабермас. Една характерна особеност, която отличава тази „протопубличност“ от „публичната сфера“, за която говори немският философ, е, разбира се, доминацията на религиозния дискурс. Религиозният феномен не само, че все още не е изгласан в частната сфера (този модел на секуларизация, впрочем, се оказва проблематичен дори по отношение на Модерността), но именно религиозната рамка в най-голяма степен определя условията, при които политическите или социални институции могат и дори следва да бъдат регулирани от обществото. Исторически примери за това могат да бъдат дадени много.

В рамките на религиозния дискурс обаче, който в средновековието се приема за релевантен към много широк спектър от частни и обществени проблеми, съществува относително свободно поле за дебати (т.е. за *рационални* дискусии, участниците в които основават аргументацията си на аксиоматични предпоставки, извеждани от Свещеното Писание и Свещеното Предание). Впрочем извън християнския ареал подобна ситуация намираме и в ислямската средновековна общност („умма“).

Наличието на църковната институция в християнския контекст обаче е специфично положение, отличаващо го от ислямския. Както е известно, Църквата във Византия все още не е отделена от държавата и, според византийския модел на Юстиниан, се очаква църковната и държавната власт да действат в „съзвучие“ (*συμφωνία*) помежду си.

Тъкмо механизмите на византийската „протопубличност“, заедно със спецификата на самия мистицизъм (които посочих в предходните глави, като възможността им да се включат в полето на дискурсивното, и позитивното им

отношение към космоса, включително и към социалния „космос“) позволяват на мистиците да произведат социално и дори политическо действие, както в случая с паламитите, които се включват активно в политическия живот. Така в края на краищата, те имат възможност и да наложат своята интерпретация на „нормативния религиозен текст“, както се случва в случая с исихастките спорове, когато на събора във Влахерна през 1351 г. , когато паламитското учение е провъзгласено за догматично истинно.

Подобна възможност за налагане съществува и за западните мистици, както показвам по-нататък в същия параграф, давайки пример с голямото социално и политическо влияние на св. Бернар от Клерво. Спецификата на участието на православните мистици в социално политическия живот, обаче, е свързана с характерните особености на византийската „протопубличност“ и на самия византийски политически модел (теократична, т. е. легитимирана от религията монархия, бюрократична, а не наследствена аристокрация, активно и заедно с това ангажирано с религиозните дебати гражданство и т. н.).

За да се стигне до социалното действие, което се основава на легитимността на мистичния опит по принцип (респ. на самата общност на мистиците), има една необходима предпоставка. Верификацията на персоналния опит в рамките на тази по-малка общност на всеки един неин член.

Във втория параграф от третата глава на изследването ми се разглежда именно въпроса за верификацията. Най-напред критерий за такава верификация е свидетелството да не противоречи на учението на Църквата, към което, в източноправославен контекст, хора като св. Симеон Нови Богослов и исихастките мистици непрекъснато засвидетелстват своята вяроност. Това изисква липсата на неутвърдени елементи в свидетелството, каквито за православната общност са напр. мистичните визии и т.н. В този смисъл, макар че често се приема, че мистицизмът е отвъдконфесионален и анти-догматичен (тък като той, сам по себе си, е а-догматичен, тъй като се опира на апофатичната диалектика и сам прехожда отвъд възможностите на рационалния дискурс), самите мистици, поне в православния

контекст не отхвърлят ролята на догамтика и значението на принадлежността към ортодоксалната Църква, като съхраняваща православните вероопределения и осъществяваща сакраменталното общение с Бога.

С това не доказваме, че мистичният опит, ако такъв съществува като обективна реалност, като каквато ние тук не го разглеждаме, е невъзможен извън рамките на поддържащата православните догматически определения ортодоксална Църква, респ. извън рамките на християнската религия. Разглеждайки православния мистицизъм като исторически даден културен феномен, търдим обаче, че самите православни мистици и църковната общност като цяло са схващали истинския и пълен мистичен опит като възможен само в рамките на православната християнска Църква. И това е така, въпреки подчертано негативното отношение и на православните мистици (както по правило на мистиците във всички култури) към формализма в религията.

В православния мистицизъм не се възприемат и мистичните визии, които са характерни за западната мистика. Когато бъдещият противник на исихазма Акиндин, който за известно време се подвизава като монах в Атон, споделя на своя духовен наставник, който е тъкмо св. Григорий Палама, че е имал мистична визия, последният го смъмря строго и го обвинява в прелест.

Друг важен критерий за верификация е и наличието на лична святост на свидетелстващия, която във всички случаи е доловима само в едно общество от вярващи, макар и както казахме, моралното усъвършенстване само по себе си да не е тъждествено на мистичния опит. Встрани от някакъв формален морален ригоризъм, тук става дума за любовта, изпълваща и мотивираща мистика и проявяваща се както като ерос, така и като агапе, както в рамките на мистичното сливане, така и в отношението към другите „чада Божии”, с които мистикът трябва да е солидарен и към които има морален ангажимент, следващ от неговата любов.

Д. Заключение

Заключението преставя в обобщен вид изводите, свързани с отношението между личния мистичен опит и общността, както и спецификата на отношението на този опит към рационалния дискурс (апофатика, катафатика).

IV. ЗАКЛЮЧИТЕЛНА ЧАСТ

В рамките на изследването се доказва как мистичният опит, макар и личен и несводим, все пак се оказва рационално обосновим, макар и да се различава от самия рационален дискурс (катафатика, апофатика), към който мистиците прибегват в случай на необходимост.

Способността на мистиците за влизане в режим на полемика, съчетана със спецификите на византийската „протопубличност“, в рамките на която те действат им дава за произвеждане на социално и политическо действие и, в края на краищата, за налагане на собствената им интерпретация на нормативния религиозен текст.

Освен това в рамките на изследването се показва и как личният и несводим мистичен опит все пак се оказва и верифицируем от общността, макар и според критерии, съвсем различни от позитивистко-научните критерии за верификация; критерии, които обаче са валидни в рамките на една „общност на спасяващи се“, като каквато, в крайна сметка, се схваща сама себе си Църквата.

Накрая, трябва да изтъкна също, че в рамките на изследването си обръщам внимание на няколко фундаментални според мен разграничения, между понятия, които нерядко се смесват в научната литература. Така в първата част от дисертацията наблягам на разграничението между мистицизма и апофатика, т. е. между отвъддискурсивния личен опит и рационалното богомислие, като същевременно показвам и връзката между тези нетъждествени понятия. Във втората част от изследването акцентирам върху дистинкцията между мистицизъм и аскетизъм (т. е. между тоталната по своя характер практика на мистиците,

интегрираща всички компоненти на човешкото и упражняването в добродетели и моралното усъвършенстване като един инструмент към Целта). В третата част фокусът е върху разграничението между мистицизъм и отшелничество. Доколкото при мистиците отдръпването от света е само инструмент за активно въздействие върху него, само че „отвън”. Освен това и доколкото общността също е ангажирана с дейността на мистиците, чиито мистичен опит верифицира.

По този начин, в края на краищата, обосновавам тезата, че мистичния опит ако и да има персонален характер, все пак не се възприема от самите вярващи като субективно преживяване, а като позитивна реалност, което определя и влиянието на мистицизма върху общността, подкрепено дори от официална легитимация (посредством съборната инстанция).

V. ПУБЛИКАЦИИ

Публикациите по темата са 2, на български език:

„Специфика на мистичния опит в православната средновековна традиция” в:

Докторантски изследвания по социални и хуманитарни науки, том 2, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 2010.

„Средновековният православен мистицизъм и християнския нормативен текст” в:

Християнство, Ислям, Източни религии: Нормативен текст и социокултурен контекст, изд. „Изток-Запад”, София 2011.

VI. ПРИНОСИ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Изследването на мистицизма от една специфична и оригинална гледна точка на социалното и политическото действие. Разкриване на социалните механизми на византийското „(прото)публично пространство” и на тези специфики на самия мистичен опит, които позволяват такова действие.
2. Изследване на въпроса за верификацията на личния (но не и субективен) мистичен опит от страна на общността. Посочване на такива критерии за верификация (валидни в рамките на общността, но различаващи се от позитивистичните критерии за верификация).
3. Компаративният аспект на изследването, особено по отношение на ислямския мистицизъм и в частност сравнението с механизмите за социално действие на мистиците в рамките на ислямската „протопублиност”. (Но също така във връзка с отношението на ислямските мистици към апофатичния дискурс, както и с еротичия аспект на суфузма).
4. Оригинален анализ на апофатичния метод и детайлно изясняване на неговото отношение към мистичната практика (от която е разраничен).
5. Превод на български език от гръцки и латински на непреведени до този момент пасажии от оригинални текстове на Ориген, св. Григорий Нисийски, св. Максим Исповедник, св. Симеон Нови Богослов, св. Бернар от Клерво.
6. Привличане на съвременни чуждестранни автори, които не са особено познати на българската научна общественост и не са преведени на български език.

VII. СЛУЖЕБНИ ДАННИ

Дисертационният труд се състои от увод, три глави (първата, от които се разделя на три параграфа, втората – на четири, а третата – на два), заключение (изводи), и библиография. Общият му обем е 156 стандартни страници. В библиографията са посочени 109 заглавия на български, английски, руски, гръцки, латински).